

## A IGREJA CATÓLICA NA AMAZÔNIA: Diversidade religiosa e intolerância

Marcos Vinicius de Freitas Reis\*

Joel Pacheco de Carvalho\*\*

### Resumo

A Amazônia é uma região que possui várias formas de vivências de fé, um componente que a distingue do restante do país e a faz campo fértil para a pesquisa sobre tais relações com o sagrado. Presente desde o período colonial, a igreja católica nem sempre agiu de forma tolerante para com estas práticas. O objetivo deste trabalho é mostrar a diversidade religiosa presente na Amazônia e, de forma mais objetiva, no antigo Território Federal do Amapá, a partir de meados do século XX. Daremos ênfase à intolerância às práticas religiosas pelos padres em relação ao catolicismo popular e ao protestantismo.

**Palavras-chave:** 1. Igreja Católica; 2. Intolerância; 3. Catolicismo Popular; 4. Protestantismo.

### Abstract

The Amazon is a region that has several forms of faith-based experiences, a component that distinguishes it from the rest of the country and makes it fertile ground for research on such relations with the sacred. Present since the colonial period, the Catholic Church has not always acted tolerantly towards these practices. The objective of this work is to show the religious diversity present in the Amazon and more objectively in the former Federal Territory of Amapá, from the middle of the twentieth century, we will emphasize the intolerance of religious practices by priests in relation to popular Catholicism and Protestantism.

**Keywords:** 1. Catholicism; 2. Intolerance; 3. Popular Catholicism; 4. Protestantism.

---

\* Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR\SP. Docente do Curso de Relações Internacionais na Universidade Federal do Amapá. Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES). E-mail de contato: marcosvinicius5@yahoo.com.br

\*\* Graduando do Curso de História da Universidade Federal do Amapá. Membro do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES). E-mail de contato: joelcarvalho25@gmail.com

## Introdução

A presença da igreja católica na Amazônia, bem como a diversidade religiosa que esta região comporta, é algo que merece destaque e estudos pormenorizados. Diferenciando-se de outros lugares do Brasil, a região amazônica oferece diferentes formas de vivências em relação ao sagrado. Tais relações nem sempre foram harmoniosas ou toleráveis por parte da igreja católica que, por meio de seus padres, tecia várias críticas a respeito das outras religiões que vinham crescendo nesta região.

Nosso objetivo é fazer um estudo da presença da instituição Igreja Católica na Amazônia, mostrando a grande diversidade religiosa que há neste lugar. Em seguida, analisar-se-á um caso específico de intolerância religiosa no antigo Território Federal do Amapá em relação aos protestantes e ao catolicismo popular. Ambos foram alvos de combate dos clérigos que criaram, por sua vez, uma série de medidas para sacramentalizar a população local, (re)educando-a segundo a ortodoxia clerical a fim de afastá-la de tais práticas desviantes. Todavia, muitas dessas medidas não tiveram um efeito duradouro.

Para isso, o presente artigo fará uso de referências que darão melhor embasamento teórico, tais como: Raymundo Heraldo Maués, Karla Denise Martins, Tadeu Valdir Freitas de Rezende, Walbi Pimentel, Karl Arenz, Sidney da Silva Lobato, Tatiana Pantoja, entre outros. Além disso, lançaremos mão de documentos da antiga prelazia de Macapá, como o jornal “A Voz Católica” e as fontes orais (entrevistas com alguns padres residentes no Estado do Amapá).

## 1. Amazônia: Catolicismo e diversidade religiosa

A Igreja Católica está presente na Amazônia desde o período colonial com as chamadas “ordens religiosas”, mantendo seu poderio e ampliando sua zona de influência, abalada pela reforma protestante na Europa<sup>1</sup>. Assim, as missões tinham um duplo papel: assegurar a expansão do catolicismo e garantir a ocupação territorial, levando a um maior domínio português na região. Neste primeiro momento da presença da igreja católica na Amazônia vamos observar um predomínio da Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola em 1540 (chegando à Amazônia em 1622). Seus membros, os jesuítas, eram alguns dos principais responsáveis pela catequização indígena na América Portuguesa e seu principal objetivo era a evangelização das populações indígenas, dominadas por vícios e paixões incompatíveis com a fé cristã. Desse modo, a Amazônia oferecia uma vasta multidão de almas a serem convertidas ao catolicismo e era preciso agir para conquistá-las, removendo delas determinados hábitos culturais a fim de implantar valores católicos europeus (REZENDE, 2006).

Além dos jesuítas, a Amazônia recebeu vários missionários de ordens diferentes, como os franciscanos, em 1617. Na sequência, temos a chegada dos carmelitas, em 1627, e dos mercedários, em 1640. A orientação das ordens religiosas era a do aldeamento dos indígenas – que, geralmente, viviam dispersos pelo vasto território – para melhor evangelizá-los e, também, para evitar a possível influência das “heresias do protestantismo”, representadas por holandeses e ingleses que frequentavam a região amazônica.

Tupinambás, Tapuias, Tabajaras, Tocantins, Quanis, Andurás, Aruás, dentre outras nações indígenas, comumente rivais entre si, ocupavam o território a ser conquistado (REZENDE, 2006). Vale ressaltar que foram os capuchinhos franceses,

---

<sup>1</sup> A reforma protestante que ocorreu em 1517, levando a um *racha* na igreja católica e o nascimento das igrejas protestantes. A primeira delas foi a igreja luterana (DELUMEAU, 1989).

expulsos em 1615, e os franciscanos portugueses que iniciaram o sistema de missões mais conhecido como “aldeamento”. Tratava-se de um modelo missionário aplicado, pela primeira vez, no início do século XVI durante a colonização castelhana das ilhas caribenhas, tornando-se o mais difundido no período colonial, quando os missionários procuravam agrupar os indígenas em áreas específicas para a catequese e a regulamentação do trabalho (ARENZ-VASCONCELOS, 2014).

Os missionários fundaram uma densa rede de missões que servia de referência para o estabelecimento de outros núcleos habitacionais como fortes, fortins e vilas. Nesse primeiro período da presença religiosa na Amazônia percebemos que havia grande preocupação portuguesa em resguardar as fronteiras e ampliar seus territórios. A coroa de Portugal, neste sentido, usava as ordens religiosas para a catequese e como item auxiliar na expansão territorial. Para esta coroa, a atividade das ordens religiosas na Amazônia propiciou a aquisição de conhecimento a respeito da região, que era de grande valor estratégico para Portugal. Mais tarde, o país aplicará tal conhecimento na confecção de mapas usados na administração colonial, como os desenhados pelos jesuítas, em 1637, com informações sobre o Rio Amazonas (COSTA E SARNEY, 1999 apud PIMENTEL, 2015).

O monopólio religioso sobre a Amazônia por meio das ordens religiosas, principalmente com os Jesuítas, só terá fim com a administração pombalina. Os jesuítas, na visão de Pombal, eram parte de um segmento que ia na contramão dos interesses e reformas pombalinas, empenhadas com cunho modernizador no império português, impulsionadas pelos ideais do despotismo esclarecido, forma de governar em voga nas casas dinásticas europeias. Foi na administração pombalina que se verificou a legitimação da posse da região amazônica frente às nações inimigas (espanhóis, principalmente) e a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. A Amazônia, para Pombal, deveria atender às necessidades de um nascente capitalismo industrial como fonte inesgotável de matéria-prima, pois ele entendia a importância do ingresso desta região na estrutura produtiva e comercial (CORRÊA, 2007).

A estruturação desse novo quadro social passava por um desmonte das antigas estruturas baseadas na centralidade do regime das missões. Neste sentido, os indígenas deveriam estar vinculados diretamente ao poder régio, sem precisar do intermédio das ordens religiosas. A administração temporal dos índios, base essencial sobre a qual se apoiava o “Regime das Missões”, foi contestada e desbancada por inúmeras leis e regulamentos baixados sobre a Amazônia entre 1755 e 1759 (CORRÊA, 2007).

As reformas inovadoras tiravam das ordens religiosas o *status* que detinham, principalmente os jesuítas, expulsos por construírem um outro estado dentro do próprio Estado Português, não atendendo às novas demandas do primeiro ministro do império (MAXWELL, 1996 apud ARENZ-VASCONCELOS, 2014).

Nesse momento, observamos uma decadência da atividade missionária, sobretudo na segunda metade do século XVIII. Com a expulsão das ordens religiosas, os poucos sacerdotes que ficaram eram despreparados e com poucos recursos para ir às chamadas “desobrigas”<sup>2</sup>. Visto que o número de paróquias havia crescido e que elas estavam espalhadas por todo o interior, tais visitas – que geralmente aconteciam uma vez ao ano para confessar os fiéis ou levar a estes a comunhão – praticamente cessaram. As populações que viviam nos interiores, os ameríndios, africanos e mestiços ficaram praticamente um século sem acompanhamento pastoral (ARENZ-VASCONCELOS, 2014). Toda essa descontinuidade será crucial para o aparecimento de várias vivências de fé que veremos adiante.

Apesar da presença esporádica, o Catolicismo ainda era a religião oficial, condição que se seguiu por todo o período imperial. A Igreja Católica mantinha o monopólio religioso e, junto ao Estado, mostrava-se intolerante a outros tipos de crença. Não havia liberdade religiosa. Sobre isso, pontua Oro (2006) que o Brasil adotou o Catolicismo como religião oficial por todo o período colonial e imperial,

---

<sup>2</sup> As chamadas desobrigas, para Karl Arenz (2014), eram visitas pastorais pelos missionários em vilas e vilarejos, geralmente isolados.

condição somente alterada em 1889, com a proclamação da república e o fim do regime de padroado régio. Portanto, o catolicismo foi a única religião aceita como religião de Estado, não havendo liberdade religiosa em nosso país. Com mãos de ferro, o Estado regulava o campo religioso, tendo à frente a Igreja Católica, que agiu de forma intolerante com os grupos indígenas e negros, reprimindo suas práticas religiosas e proibindo a entrada de outras religiões no território português, principalmente de protestantes. Nesse sentido, a religião também tinha o papel de dominação social.

Vale dizer que o *status* de religião oficial só terá fim com a proclamação da república (1989), quando há a separação entre Igreja e Estado. Desde a expulsão dos Jesuítas, a Igreja Católica não mantinha uma presença constante, devido à vastidão do território amazônico. Essas visitas descontínuas e a falta de um acompanhamento sistemático levaram a um maior sincretismo religioso – uma ressignificação das práticas consideradas como oficiais, como é o caso do catolicismo popular e da pajelança cabocla.

Prática religiosa muito presente entre os caboclos dessa região, tendo a figura do Pajé como um líder e pessoa capacitada para praticar os rituais, a pajelança comumente engloba as práticas de cura xamanística, prognósticos, acontecimentos e a concepção dos “encantados”. Os encantados diferem-se dos santos por serem seres que não morreram, mas se encantaram. Segundo Maués (2005), esta crença tem origem europeia ligada às histórias de princesas encantadas. Na Amazônia, ela sofreu o sincretismo das crenças indígenas e, provavelmente, de concepções referentes às entidades de origem africana, como os orixás.

Os “encantados” se apresentam de forma invisível nos rituais incorporados pelo pajé, ou seja, o xamã, principal figura do ritual, que tem seu início sempre à noite, estendendo-se pela madrugada. Ocorre com várias pessoas convidadas, tendo o patrocínio, geralmente, da pessoa que está doente ou de um parente do doente.

Maués (1994, p.74) descreve detalhadamente a cessão de pajelança ou “trabalho”:

O "trabalho" começa com uma oração feita pelo pajé, diante de um santuário ou mesa, onde são colocadas as imagens e estampas de vários santos católicos. Durante essa oração, o pajé "entrega" a Deus o seu *espírito*, que irá deixá-lo por algumas horas, para dar lugar aos "caruanas" (ou "encantados") que nele se incorporam. Após a oração, o pajé senta em um banquinho, cadeira ou rede de dormir. Em sua mão direita está o maracá e, na esquerda, três penas coloridas. Concentra-se e, de repente, chega o primeiro guia ou cavalheiro. A partir desse momento, não é mais o pajé que está falando ou agindo diante das pessoas, mas sim o "caruana" que se apoderou de seu corpo. Durante todo o trabalho, embora se sucedam os "caruanas", o pajé permanecerá inconsciente, sem ter conhecimento de nada do que acontece

É interessante notar que, além do maracá<sup>3</sup>, carregado pelo pajé no ritual, há também a presença de imagens de santos que reforçam a ideia de um sincretismo religioso, pois a essência da pajelança encontra-se nos grupos tupis, os quais, ao longo dos anos, incorporaram práticas e crenças católicas, além de outras advindas do kardecismo e das religiões africanas. Porém, os praticantes não se caracterizam como seguidores de tais religiões. As pessoas que praticam as sessões xamanísticas consideram-se católicas, inclusive o pajé, que conduz os rituais.

Na pajelança, a figura dos "encantados" (seres que se apropriam do corpo do pajé no ritual) pode ajudar na cura de certas doenças, combater o "mau-olhado", dentre outros, mas também pode agir de forma maléfica – e, por isso, os encantados são tidos como seres perigosos, pois são capazes de provocar doenças e até outros males nos seres humanos podendo, inclusive, levar à morte. É preciso que eles sejam respeitados nos locais em que passam ou durante a sessão de pajelança. Um exemplo comum na região da Amazônia é a relação dos encantados com o boto: os espíritos podem assumir várias formas, inclusive de animais, no caso do boto. A entidade incorpora a forma deste mamífero aquático e, posteriormente, transforma-se num

---

<sup>3</sup> O maracá é um chocalho feito com a cabaça de uma planta chamada "balde". Pode ser fabricado localmente, mas também pode ser comprado em casas de comércio especializadas. As penas usadas pelo pajé são de arara, sendo também vendidas nas mesmas casas comerciais (MAUÉS, 1994).

belo rapaz que seduz as mulheres mantendo relações sexuais com elas (MAUÉS, 2005).

A prática da pajelança varia em cada local. As técnicas também variam, porém, de maneira geral, incluem danças com o doente, o “chupar a doença”, levando a boca diretamente ao corpo do enfermo, defumar com cigarro a parte infectada pela doença ou passar cachaça sobre o paciente. Sobre esse aspecto, ressalta Maués (2005, p. 270):

Alguns pajés, tomados pelos seus caruanas, realizam proezas espetaculares: equilibram-se em pé, dançando sobre redes de dormir atadas em suas escápulas; ou dançam, com os pés descalços, sobre cacos de vidro ou carvões em brasa sem se ferirem. Os doentes saem da sessão normalmente levando prescrições receitadas pelos caruanas, que incluem remédios “de farmácia” (industrializados) ou “da terra” (populares). [...] outras vezes, o pajé diz que as pessoas devem voltar no dia seguinte para receber as prescrições

Nota-se a grande importância que essa prática tem para as populações da Amazônia. Embora haja pessoas que são católicas, muitas delas vão à procura dos rituais de pajelança, o que era duramente criticado pela igreja. As concepções a respeito da pajelança cabocla podem ser comparadas às várias formas de xamanismo clássico, nas quais o xamã realiza a viagem ao mundo dos espíritos e, lá, combate os seres malignos causadores das doenças em seus pacientes. Esse modelo de xamanismo, no qual a incorporação de entidades no xamã tem pouca importância, faz-se igualmente presente em diversos povos indígenas.

Já na pajelança cabocla, todavia, percebemos diferenças. Apesar de sua origem ser indígena (tupi), a incorporação de entidades no corpo do xamã, que vem para curar os enfermos, tem grande importância. Não é necessariamente o xamã que cura mas, sim, os “encantados” ou caruanas que agem através de seu corpo. Como já observado, a pajelança cabocla também é influenciada pelo cristianismo e por práticas de origem africana, além de agregar as lendas europeias. No entanto, os



xamãs consideram-se cristãos, assim como suas práticas tidas como parte do cristianismo. Neles, não há o interesse por criar uma nova igreja ou por concorrer com a Igreja Católica. Eles acreditam que suas práticas foram deixadas por Deus (MAUÉS, 2005).

Além das práticas da pajelança observa-se, na Amazônia, um forte catolicismo popular que, segundo Lobato (2013), tem as seguintes características: a presença dos leigos, os sacramentais (fitas, velas, imagens, água benta), tolerância religiosa, gosto pelas expressões festivas e teatralizadas de espiritualidade. Em várias localidades da Amazônia os leigos dirigiam os festejos de santos – prática muito comum no catolicismo popular – sem a presença de padres, os quais, muitas vezes, eram evitados.

Com relação aos santos, a prática mais cultuada no catolicismo popular era a crença de que estes podem realizar milagres, curar, tirar “mau-olhado” e livrar de perigos do cotidiano. Nossa Senhora de Nazaré é um dos santos que possui numerosos devotos, tendo grande importância em toda a Amazônia, principalmente em Belém, onde é padroeira, tendo o principal centro de devoção mariana no Brasil, local que recebe uma das festas mais importantes na atualidade para os católicos, o Círio de Nazaré. Segundo Maués (2005), Nossa Senhora de Nazaré é a padroeira de vários locais da Amazônia, como é o caso do município de Vigia, que fica no Estado do Pará, local que deu origem ao Círio. As promessas são variadas, incluindo testemunhos de pescadores que se encontram no mar em situações de perigo.

Nessa região, outro santo de grande importância é São Benedito, considerado muito milagroso, mas também muito perigoso: não se pode brincar com determinadas promessas; não cumpri-las significa levantar a ira do santo.

O Menino Deus é outro santo muito cultuado na Amazônia. Em uma concepção mais próxima do catolicismo oficial, sabe-se que o Menino Deus é Jesus menino, isto é, a segunda pessoa da Santíssima Trindade. Portanto, o próprio Deus. Mas, no catolicismo popular brasileiro e nas populações caboclas amazônicas, o Menino Deus é um santo como os outros, já que Deus é uma figura distante, pouco

lembrada e pouco invocada pela população (MAUÉS, 2005). Geralmente os leigos organizam festas para seus padroeiros. Nessas ocasiões, os devotos “pagam” suas promessas pelas graças alcançadas, como a cura de certas enfermidades. Os agradecimentos passam por missas, arraial, procissão e até festas dançantes nas quais, muitas vezes, o sagrado e o profano se cruzam.

Para Maués (2005) a concepção de “santo” refere-se a pessoas que viveram em épocas diferentes na Terra e, por algum motivo, alcançaram a santidade após sua morte. Esta ideia está ligada a seres que, em vida, praticaram o bem ou que, após uma revelação, passaram a praticá-lo. Há, de igual modo, casos em que a pessoa se torna santa por motivo de uma morte violenta ou por ter tido uma vida sofrida. Para as populações caboclas os santos estão no céu, ao lado de Deus e dos anjos.

No catolicismo popular, os santos possuem uma hierarquia, uns sendo mais importantes e poderosos que os outros. Maués (2005) cita, em sua pesquisa realizada pelos interiores e ilhas do Pará, por exemplo, que:

[...] na região do Salgado, o São Benedito Achado, uma pequenina imagem cultuada na cidade de Curuçá, é a mais milagrosa de todas. Entre as Nossas Senhoras de Nazaré, é difícil dizer qual das duas é mais poderosa, se a que se encontra na Basílica de Nazaré, em Belém, ou a que pertence à igreja Madre de Deus, em Vigia – mas certamente ambas são muito mais poderosas do que as numerosas réplicas da mesma santa que se encontram em outras igrejas e capelas, ou em residências particulares (MAUÉS, 2005, p. 262)

Percebe-se que, além da hierarquia entre os santos, os sacramentais exerciam grande importância no catolicismo popular, estando acima dos sacramentos (batismo, comunhão, crisma, matrimônio, penitência, ordem e unção dos enfermos). Dentre os sacramentais, havia um que ganhava destaque: as imagens de santos, intimamente ligadas a real materialização e poderio que podem representar, bem como aos seus locais de culto, onde são veneradas.

## 2. Macapá: diversidade religiosa e intolerância

Todas essas formas de religiosidade foram duramente reprovadas em Macapá. A partir de meados do século XX, essa reprovação aconteceu de forma mais intensa, devido à chegada dos padres do *Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras* (PIME), Instituto criado em 1850 com a função de enviar padres para áreas consideradas isoladas, com pouca presença da igreja e carentes de sacerdotes (CUNHA, 2013). Porém, antes mesmo da chegada do PIME, a região do Amapá abrigava os padres da ordem da Sagrada Família, cujo representante mais conhecido fora Júlio Maria Lombaerd notado, também, por suas duras críticas ao catolicismo popular.

Em uma carta escrita por ele em 1920, dizia que: “para as pessoas ignorantes as festas religiosas constituem toda a sua religião” e que “atacar esses abusos grosseiros, seria enfurecê-los e afastá-los”. Para ele, era necessário, aos poucos, substituir tais festas grotescas por festas religiosas e fazer com que o povo compreendesse que a sua religião era incompleta (LOBATO, 2013).

O caso mais típico do combate do padre Júlio às festas populares foi o do Marabaixo<sup>4</sup>. Na ocasião, o sacerdote quebra a “coroa de prata do Divino Espírito Santo”, ocasionando revolta nos festeiros. Fato bastante interessante na análise sobre a importância das imagens no catolicismo popular é a grande tensão ocorrida em Macapá, na década de 1920, entre este missionário da Sagrada Família, padre Júlio Maria Lombaerd, e os festeiros do Marabaixo. O padre atacava com críticas pesadas as festas religiosas. Nesse período criticava principalmente o Marabaixo, considerando-o um simples batuque e bebedeira associada ao dinheiro. Defendia que

<sup>4</sup> O Marabaixo é uma festa religiosa praticada em Macapá. Sua origem está nas comunidades negras de origem escravo-africana. Consiste em homenagear o Divino Espírito Santo e a Santíssima Trindade com missas, novenas, ladainhas (parte sagrada do festejo) e danças de roda (a parte “profana” da festa), puxadas pelas batidas de tambores, as chamadas caixas de marabaixo e seguidas por versos chamados de “ladrão”. O ciclo do marabaixo tem seu início na Páscoa e término sempre no domingo do Senhor.

os católicos precisavam, pouco a pouco, deixar tais festas grotescas e aprender as verdadeiras festas religiosas. Por esses motivos o padre fechava as portas da igreja, a fim de que as pessoas não entrassem com a chamada “Coroa do Divino Espírito Santo”, representação da terceira pessoa da Santíssima Trindade.

Era costume a coroa passar a noite na igreja, sendo recolhida apenas no outro dia pelo festeiro. No entanto, em face destas ações do padre (de negar o acesso ao interior da igreja), o povo posicionava-se em frente à matriz onde “fincava os mastros”. Quando o festeiro do marabaixo recolhia a coroa da santíssima Trindade, este era um momento de festas. Em muitos casos havia, nesta hora, a prática das orgias. O missionário condenava essas práticas a ponto de quebrar a Coroa de prata do Divino e mandar os pedaços para o festeiro do marabaixo. Essa atitude provocou revolta no povo o qual, reagindo, queria invadir a casa do clérigo, sendo impedido pelo coronel Teodoro Mendes, intendente de Macapá na ocasião (LOBATO, 2013).

Após estes episódios, os missionários da Sagrada Família deixam o Amapá – em razão de suas idades e por serem alemães (neste contexto de Segunda Guerra Mundial, a Alemanha era o principal país do Eixo). Os padres do PIME chegam em 1948, com o objetivo de estruturar a igreja amapaense. Logo que chegaram a Macapá, os padres depararam-se com o catolicismo popular, com as festas em honra aos santos e com o festivo marabaixo, reprovando tais práticas e passando a travar um forte combate na tentativa de impor o catolicismo oficial. Para os clérigos ocorria uma inversão de valores no catolicismo popular que deveria ser urgentemente corrigida. Os católicos valorizavam mais os sacramentais (imagens, fitas, velas, água benta) do que os sacramentos. Isso era comum em áreas interioranas, onde Deus estava quase sempre em segundo plano. Os sacerdotes do Pontifício Instituto defendiam que os fieis deveriam entrar em contato primeiramente com ele (Deus) através dos sacramentos.

Nesse sentido, para educar na fé do catolicismo de Roma, os padres deram ênfase ao trabalho de ministrar um maior número de sacramentos. No ano de 1954, o padre Angelo Bubani escreveu que havia visitado 18 comunidades pelo interior e

os frutos espirituais deste trabalho eram: 269 batismos, 191 crismas, 504 comunhões, 489 primeiras comunhões e 59 casamentos. Aristides Piróvano, já na função de bispo prelado, afirmava que, no início das atividades do PIME, frequentavam as missas algumas velhinhas e poucas crianças. Porém, este quadro havia mudado: agora, todas as paróquias da capital contavam com, pelo menos, 30% das pessoas nas missas de um público de 30.000 católicos.

Em 1979, o bispo D. Giuseppe Maritano, segundo prelado de Macapá, afirmava que, de 1948 a 1968, os padres tentaram sacramentalizar ao máximo os fieis e o mais rápido possível. Se, por um lado, houve uma melhora no aspecto quantitativo, o mesmo não se pode falar do aspecto qualitativo, pelo fato de os fieis não compreenderem o significado dos juramentos. Lobato (2013) afirma que havia uma ressignificação por parte dos católicos quanto ao sentido que atribuíam aos sacramentos. Dom José Maritano ressaltou que, entre os fiéis, notava-se um apego muito grande ao batismo, considerando-o como um rito mágico para proteger de espíritos malignos e da imortalidade infantil. O mesmo acontece com o matrimônio, devido ao grande número de separações que existiam.

Desse modo, no catolicismo popular dos macapaenses, os sacramentais recebiam maior valor do que os sacramentos e, dentre os sacramentais, sabemos que o mais importante eram as imagens de santos, com festas e procissões em sua homenagem, e as imagens em si que tinham uma hierarquia entre elas, ou seja, uma era considerada mais poderosa que a outra. Desde o período colonial os santos ocupam destaque na vida das populações: Deus, Cristo ou o Espírito Santo eram tidos também como santos – sua figura (dos “seres” em geral) tinha grande importância no cotidiano, principalmente dos trabalhadores, que se “apegavam” a algum santo para enfrentar os desafios do dia a dia, as enfermidades, os perigos e a morte (LOBATO, 2013).

Sobre a relação dos devotos com os santos, Lobato (2013, p.162) explica que:

O devoto poderia oferecer em troca da dádiva: esmerado trabalho na organização de uma festa religiosa, rezas, penitências e outros. A promessa tinha o caráter de um contrato mútuo, pois caso o

santo não cumprisse sua parte, poderia ser “posto de castigo” - a imagem poderia por exemplo ser virada de frente para a parede ou colocada dentro de um balde. Caso o pedinte não cumprisse sua parte no contrato poderia atrair a ira do santo e, com ela vários malefícios (doenças, insucesso nos negócios, desgostos na vida afetiva, etc.). O relacionamento entre fiel e santo ocorria dentro de uma atmosfera de proximidade e emotividade

Os devotos tinham a figura do santo como a de um companheiro e amigo, visto que a relação do clero com o sagrado era algo mais formal e distante, o que não os agradava. Nesse sentido, os padres se esforçaram para educar os fieis no catolicismo oficial tendo encontrado, todavia, forte resistência. Uma das primeiras preocupações dos padres, assim que chegaram ao território, foi a quantidade de imagens de santos que encontravam nos altares das igrejas. Em entrevista, Dom Aristides Piróvano afirmou que, nos primeiros dias, tentaram colocar de lado ou eliminar algumas imagens mais desgastadas, além de algumas fitas sujas, mas as pessoas começaram “a olhar torto”<sup>5</sup>.

Por muitas vezes os padres foram comparados aos protestantes, devido a impedirem o uso de determinadas imagens e a restringirem a veneração aos santos. Para muitos fieis do catolicismo popular suas práticas estavam ligadas à questão de pertencimento, ao ser católico, portanto, muitos entendiam que, se o padre era contra estas crenças, logo, tinha ligação com os protestantes. Várias pessoas se mostraram contra os ataques do clero para moralizar a prática religiosa em relação à centralidade dos sacramentais. Para estas pessoas, o clero é quem estava se desviando dos preceitos católicos, já que estavam adotando características do protestantismo (LOBATO, 2013).

Observa-se a dificuldade que os padres enfrentaram para impor os preceitos do catolicismo oficial. Diante desta realidade, na qual eram considerados exagerados, tiveram de agir com cautela para não criar discórdias ou prejudicar o trabalho evangelizador. No início de suas atividades o PIME realizou várias obras sociais para

---

<sup>5</sup> Trecho da entrevista do bispo prelado Dom Aristides Piróvano, extraída de Lobato (2013).

atender o público e, assim, firmar sua presença no território amapaense. Dentre essas obras, podemos citar: reestruturação do alojamento dos missionários, escolas, inclusive profissionalizantes, a fundação do clube desportivo Juventus, o cinema paroquial, a casa da hospitalidade no município de Santana, a rádio educadora, dentre outros (OLIVEIRA, 2011).

Com isso, o vínculo de gratidão do macapaense para com os padres crescia. Não obstante, para conquistá-los, estes padres se aproximavam de crianças e jovens através de atividades desportivas, como o futebol, por exemplo, esporte mais praticado em Macapá. Havia campos para esta prática na frente de quase todas as igrejas. Além do futebol, os clérigos organizavam projeções de filmes, passeios e outros jogos e brincadeiras (LOBATO, 2013). Dessa forma, os padres pretendiam a aproximação com os amapaenses para lhes ensinar os “verdadeiros ensinamentos do catolicismo”. Entretanto, a missão era bastante complexa em decorrência da grande variedade de experiências com o sagrado que a igreja abrigava. Embora o esforço fosse grande para homogeneizar o povo em determinados ensinamentos, essa diversidade não cessou.

Tal diversidade pode ser vista, igualmente, no sincretismo religioso entre práticas do catolicismo e da pajelança – a primeira, ao longo do tempo, absorveu características da segunda, além de crenças kardecistas e africanas. Como já exposto anteriormente, os rituais de pajelança tinham como principal aspecto a cura de um enfermo, em que o pajé (xamã) fazia a ligação entre o mundo natural e o sobrenatural, tendo o seu corpo como receptáculo dos “encantados” ou “caruanas”, como chamavam os ribeirinhos. Em seus primeiros anos de trabalho no Amapá, os clérigos perceberam que muitos amapaenses transitavam entre o catolicismo e rituais de pajelança, sem ter a preocupação de que “estavam pecando” ou de que estavam se desviando de sua religião (LOBATO, 2013).

Outro “desvio” observado pelos padres do PIME dizia respeito às religiões de matriz africana, principalmente a Umbanda e o Candomblé. Além disso, o espiritismo causava preocupações, pois atingiu um percentual bem maior que o dos



protestantes da época. Vários católicos frequentavam os rituais espíritas, assim como os de pajelança. Um fato interessante é exposto por Lobato (2013, p.165) a respeito desse campo fluido:

Lino Simonelli relatou que ele e os padres notaram que todas as senhoras do apostolado de oração frequentavam as assembleias de espiritismo. Disse que ficaram sabendo de tal fato algum tempo depois da obra missionária e então resolveram organizar um “juramento anti-espiritismo”, porém, posteriormente notaram que para elas dizer “juro” não tinha muito significado, pois “juravam tranquilamente e depois voltavam as reuniões espíritas”. Diante disso, decidiram fazer algo mais enérgico, nas palavras do padre Simonelli: “reforçamos o juramento dizendo para repetiram conosco: que um raio me incinere, que um anjo me esquarteje com sua espada se eu voltar as reuniões do espiritismo, aquelas pobres mulheres tremiam, mas repetiam a fórmula e obtínhamos alguns efeitos positivos”

Nesse sentido, o clero atuava para afastar os fieis de práticas desviantes do verdadeiro catolicismo, muitas vezes consideradas como feitiçaria, como no caso das religiões africanas e dos rituais de pajelança. Lobato (2013) afirma que este esforço estava ligado ao processo de romanização iniciado no final do século XIX. De acordo com esse segmento ultramontano, deveriam ser retiradas do laicato as referidas práticas consideradas desviantes. Uma das alternativas encontrada foi o aumento do número de dioceses e paróquias, com um maior contingente de padres nas comunidades, o que propiciaria elevado controle na vida dos católicos.

Em Macapá, os padres procuraram policiar mais as festas populares, inclusive os arraiais e as festas de santos tendo em vista que, após os festejos, aconteciam vários casos de violência, brigas, bebedeiras, jogos e estupros. Diante desse quadro, os clérigos passaram a ser contra os festejos. Essa posição ficou mais acentuada após a realização de uma quermesse no ano de 1950, com fins de angariar fundos que seriam usados na construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, no bairro do Trem:



Sob a direção do padre Antonio Cocco, iniciaram os trabalhos para a construção da igreja de Nossa Senhora da Conceição, como o principal problema na realização desta obra era a falta de dinheiro, pessoas entusiasmadas sugeriram que Cocco organizasse uma quermesse [...] financeiramente a festa foi bem-sucedida: foram apurados 18 mil cruzeiros [...]. Quando retornou de Belém, padre Antonio ficou chocado ao ser informado pela polícia que: durante a confusão de sua festa houve onze estupros, pois, aproveitando a escuridão, um bando de jovens pegava uma moça, arrastavam para trás do muro da igreja e a estupravam”. O clérigo reuniu os fiéis e disse que não mais seriam organizadas festas para a construção da igreja (LOBATO, 2013)

O primeiro bispo prelado de Macapá, Dom Aristides Piróvano, condenava os bailes realizados após as festas religiosas. Para os padres, as festas dançantes significavam desordem moral e sempre eram acompanhadas de brigas ou estupros, como no caso anteriormente mencionado. Porém, as pessoas repetidamente desafiaram os clérigos por agirem dessa forma. Aos poucos, estes perceberam que não poderiam seguir com a atividade missionária sendo tão rigorosos. Assim, não ocorreu em Macapá uma implacável romanização que levasse ao fim do catolicismo popular ou que homogeneizasse a vida religiosa (LOBATO, 2013).

Outro intenso combate foi realizado pelos padres do PIME, dessa vez em relação aos protestantes. Várias críticas foram dirigidas a eles, principalmente através do periódico “A Voz Católica”. Criado em 1959, o jornal foi uma das formas de propagação de ideias por parte da Igreja Católica. Seu caráter era mais formativo que informativo, já que estava preocupado com a reeducação dos fiéis (OLIVEIRA, 2011).

Em suas primeiras edições, o jornal trazia poucos temas, tendo apenas duas páginas: suas dimensões eram de 25,6cm de altura por 35,5cm de largura. A partir do número 75, o jornal sofreu profunda mudança: agora, tinha 46,4cm de altura e 65,5cm de largura. Havia mais espaços, preenchidos com assuntos diversos: os mais recorrentes eram de ordem moral, por exemplo, como deveria ser uma família

católica, dentre outros aspectos. Porém, o que mais chama à atenção é o fato de este periódico posicionar-se contra o Protestantismo. No ano de 1960, por exemplo, o periódico “A Voz Católica” advertia dizendo: “É lastimável que muitos católicos mandem seus filhos à escola protestante, pois lá as crianças correm grave perigo de perder a fé”, e que “isso institui pecado mortal para os pais que incorrem também na excomunhão, não podendo, portanto, receber os sacramentos”<sup>6</sup>. Era uma das preocupações dos padres do PIME o protestantismo, além do espiritismo, a pajelança de matriz Tupi e as religiões de matriz africana.

### **Considerações Finais**

Percebemos que a formação da identidade religiosa na Amazônia perpassa a questão da intolerância religiosa. Muitos grupos religiosos sofreram preconceitos, discriminação e até atos violentos de grupos cristãos para com suas propostas. O Catolicismo, desde sua fixação na região Norte do Brasil, combateu intensamente a presença de outros grupos religiosos. Não foram raros os momentos em que pastores, xamanistas, religiosos ligados às religiões de matrizes africanas e outras formas sincréticas de religiosidade popular foram taxadas como “demoníacas” e anticristãs, com seus líderes religiosos sendo até mesmo hostilizados por lideranças da hierarquia católica.

Percebemos, igualmente, que o contexto plural que a Amazônia delineou ao seu campo religioso, a partir do século XX, não ajudou no respeito à diversidade cultural e religiosa desta região. O que presenciamos é cada vez mais o acirramento e a disputa entre os grupos religiosos por fieis, espaços na mídia e influência na sociedade.

### **Referências bibliográficas**

---

<sup>6</sup> *A Voz Católica*, Periódico n. 57, de 27 de novembro de 1960.

ARENZ, Karl H. & VASCONCELOS, George A. B. de. Encarnação e Libertação: os ecos do Concílio Vaticano II na Amazônia brasileira. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 7, n. 19, 2014.

CUNHA, Welison C. da. Fronteiras de fé: o Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras, de Milão ao Amapá (1926-1965). In: **Anais da IX Semana de História da Unifap**. Macapá, AP, 2013.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

DONEGANA, Constanzo. **PIME**: traços de uma bela História. São Paulo, Ed. Mundo e Missão, 2016.

GHEDDO, Piero. **O PIME**: uma proposta para missão. São Paulo: Loyola, 1989.

LOBATO, Sidney da S. **A cidade dos trabalhadores**: Insegurança Estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964). Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH\USP: São Paulo, 2013.

MARTINS, Karla D. Civilização católica: Dom Macedo e o desenvolvimento da Amazônia na segunda metade do século XIX. In: **Revista de História Regional**, 2007.

\_\_\_\_\_. **Cristóforo e a romanização do inferno verde**: as propostas de Dom Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890). Tese de doutorado apresentada ao departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

MAUÉS, Raymundo H. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico*: a religião. In: **Revista Estudos Avançados**, 2005.

\_\_\_\_\_. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, Minayo (org.). **Saúde e doença**: um olhar antropológico. Rio de Janeiro, 1994.

OLIVEIRA, Henrique M. de. **Entre a macumba e o espiritismo**: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

OLIVEIRA, Tatiana P. de. “A voz de Deus no lar amapaense: potencialidades de pesquisa no jornal *A Voz Católica*”. In: AMARAL, Alexandre et. al. (org.). **Do lado de cá**: fragmentos de história do Amapá. Belém: Açai, 2011.

ORO, Ari P. **Religião e política no Cone Sul**: Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: Attar, 2006.

PIMENTEL, Walbi S. **A igreja dos pobres**: origem e desenvolvimento das CEBs no Amapá (1966-1983). Monografia apresentada ao Programa de Especialização em História e Historiografia da Amazônia da Universidade Federal do Amapá: Macapá, 2015.

REZENDE, Tadeu V. de. **A conquista e ocupação da Amazônia brasileira no período colonial**: a definição das fronteiras. Tese apresentada a faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2006.